

**Robert Schuman Centre
for Advanced Studies**

Déclin de l'islamisme ou
panne conceptuelle du néo-orientalisme?
En finir avec l'exception islamique

ALAIN ROUSSILLON

**RSC No. 2001/10
Mediterranean Programme Series**

EUI WORKING PAPERS



EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE

European University Institute



3 0001 0034 5954 4

EUI Working Paper RSC No. 2001/10

**Roussillon: *Déclin de l'islamisme ou panne conceptuelle
du néo-orientalisme? En finir avec l'exception islamique***

The Robert Schuman Centre was set up by the High Council of the EUI in 1993 to carry out disciplinary and interdisciplinary research in the areas of European integration and public policy in Europe. Research publications take the form of Working Papers, Policy Papers and books. Most of the Working Papers and Policy Papers are also available on the website of the Robert Schuman Centre for Advanced Studies: <http://www.iue.it/RSC/PublicationsRSC-Welcome.htm>. In 1999, the Centre merged with the European Forum to become the Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

EUROPEAN UNIVERSITY INSTITUTE, FLORENCE

**ROBERT SCHUMAN CENTRE
FOR ADVANCED STUDIES**



**Déclin de l'islamisme ou
panne conceptuelle du néo-orientalisme?
En finir avec l'exception islamique**

ALAIN ROUSSILLON

CNRS-Centre Jacques Berques, Rabat

EUI Working Paper RSC No. 2001/10

BADIA FIESOLANA, SAN DOMENICO (FI)

All rights reserved.
No part of this paper may be reproduced in any form
without permission of the author.

© 2001 Alain Roussillon
Printed in Italy in April 2001
European University Institute
Badia Fiesolana
I – 50016 San Domenico (FI)
Italy

Mediterranean Programme

The Mediterranean Programme was established at the Robert Schuman Centre for Advanced Studies of the European University Institute in Autumn 1998. The Mediterranean Programme has two long-term strategic objectives. First, to provide education and conduct research which combines in-depth knowledge of the Middle East and North Africa, of Europe, and of the relationship between the Middle East and North Africa and Europe. Second, to promote awareness of the fact that the developments of the Mediterranean area and Europe are inseparable. The Mediterranean Programme will provide post-doctoral and doctoral education and conduct high-level innovative scientific research.

The Mediterranean Programme has received generous financial support for Socio-Political Studies from three major institutions who have guaranteed their support for four years: ENI S.p.A, Ente Cassa di Risparmio di Firenze, and Mediocredito Centrale. The European Investment Bank, Compagnia di San Paolo and Monte dei Paschi di Siena have offered generous financial support for four years for studies in Political Economy which will be launched in Spring 2000. In addition, a number of grants and fellowships for nationals of the Southern and Eastern Mediterranean countries have been made available by the Italian Ministry of Foreign Affairs (for doctoral students) and the City of Florence (Giorgio La Pira Fellowship for post-doctoral fellows).

For further information:

Mediterranean Programme
Robert Schuman Centre for Advanced Studies
European University Institute
via dei Roccettini, 9
50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy
Fax: + 39 055 4685 770
<http://www.iue.it/RSC/MED/>

À en croire nombre d'observateurs¹ de ce qu'il est convenu, depuis la fin des années 1970, de désigner comme l' « islamisme », celui-ci donnerait, un peu partout, des signes d'essoufflement, voire aurait entamé son déclin, à la fois comme idéologie et comme mode de mobilisation susceptible de menacer véritablement – même s'il conserve une capacité de nuisance – les pouvoirs en place, ou *a fortiori* les intérêts des puissances industrielles, aux yeux desquelles le « péril vert » avait pu, un temps, faire figure de menace de substitution au péril « rouge » ou « jaune ». Déjà en 1992, Olivier Roy diagnostiquait finement, à partir notamment des exemples de l'Iran et de l'Afghanistan, « *l'échec de l'islam politique* »², non seulement à constituer une solution alternative aux problèmes auxquels sont confrontées les sociétés musulmanes, mais surtout à proposer une articulation proprement islamique du politique. Le même O. Roy s'interroge, avec Farhad Khosrokhavar, toujours à propos de l'Iran au moment où Mohamed Khatami est élu président de la République islamique, sur « *comment sortir d'une révolution religieuse ?* » Ils montrent que c'est, paradoxalement, l'identification même du champ politique au champ religieux, poussée jusqu'au bout de sa logique par le clergé iranien, qui rend inéluctable sa remise en cause de l'intérieur même du système, quand « *des intellectuels post-islamistes se font les porte-parole de la société pour dénoncer cette association entre islam et politique qui délégitime, à terme, le premier, tout en rendant impossible l'exercice serein du second* »³. C'est encore Antoine Basbous qui, dans un livre brouillon et tendancieux, proclame l'avortement de la révolution islamique des mains mêmes de ses partisans qui, « *prêchant une doctrine en rupture avec le monde moderne, (...) divisés, manipulés par les polices politiques et diabolisés aux yeux des populations, ont perdu les batailles qu'ils avaient engagées contre les gouvernements établis, car ils ont affronté les pouvoirs autoritaires sur leur terrain privilégié : celui de la violence et de la répression* »⁴. C'est surtout Gilles Kepel qui, après avoir annoncé la « *revanche de Dieu* » et pointé l'irrésistible expansion de l'islam hors de ses frontières, « *à l'ouest d'Allah* »⁵, prophétise le « *déclin de l'islamisme* », « *échec éthique d'un modèle devenu désormais un moment historiquement daté, dépassé et rejeté, et non plus une utopie porteuse d'avenir* ». C'est cet échec qui ouvrirait la voie à « *une phase*

¹ Je me tiendrai ici à l'univers francophone. Les Anglo-saxons, communautarisme aidant, sont moins préparés à cette hypothèse et en sont encore à tenter de rendre compte de l'après-guerre du Golfe.

² O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

³ O. Roy et F. Khosrokhavar, *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil, mai 1999, p. 15. Sur le « post-islamisme » - notion sur laquelle je reviendrai dans ce qui suit -, un numéro de la *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°85-86, mars 1999, coordonné par O. Roy et Patrick Haenni.

⁴ A. Basbous, *L'islamisme, une révolution avortée ?*, Paris, Hachette, 2000, p. 257.

⁵ Titres d'ouvrages publiés respectivement en 1992 et 1995 aux Editions du Seuil.

qui débute avec le vingt et unième siècle [qui] verra sans doute le monde musulman entrer de plain-pied dans la modernité, selon des modes de fusion inédits avec l'univers occidental – notamment par le biais des émigrations et de leurs effets, de la révolution des télécommunications et de l'information »⁶.

Outre le fait que l'actualité peut se charger à tout moment de contredire ces hypothèses « optimistes »⁷ (tout dépend de quel point de vue on se place...), on peut se demander par quel tour de passe-passe un phénomène qui, il y a moins de dix ans, apparaissait à ces mêmes observateurs comme central, axiologique, peut être aujourd'hui ramené à une « parenthèse », qui n'aurait duré, somme toute, que moins d'un quart de siècle. La question est double : elle concerne la validité de systèmes d'explication qui vaudraient pour l'ensemble des sociétés concernées, de l'Asie du Sud-Est au Maghreb en passant par l'Asie centrale et le Proche-Orient, autorisant à proclamer la fin du « cycle de l'islamisme » ; elle implique de savoir par quoi ce qui était présenté par ces auteurs, bien plus que comme une idéologie, comme une vision structurante du monde, est susceptible d'être remplacé dans des sociétés dont rien ne permet de penser qu'elles vont cesser d'être « musulmanes », quand bien même elles renonceraient à se vouloir « islamiques ».

Tenter, sinon de répondre à ces questions, du moins d'en déployer les enjeux proprement heuristiques – c'est-à-dire, en fait, montrer *qu'elles sont mal posées* –, consistera ici, dans un premier temps, à interroger rétrospectivement, à partir de la ligne de fuite de ce qui est présenté comme son déclin annoncé, le processus de *centralisation* de l'islamisme sur les scènes sociales-politiques des sociétés musulmanes où il se manifeste et dans les mises en représentation savantes dont celles-ci font l'objet⁸. Dans un deuxième temps, je me propose d'examiner les arguments avancés à l'appui de l'hypothèse d'un « échec de l'islam politique » ou d'un « déclin de l'islamisme » pour montrer que

⁶ G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 11.

⁷ Au Liban, le Hizbollah s'apprête à capitaliser les dividendes de sa victoire historique contre Israël ; en Palestine, les islamistes apparaissent comme la principale force de résistance aux « capitulations » d'Arafat et de l'OLP face à l'intransigeance sioniste ; aux Philippines, il est un peu rapide de renvoyer les mouvements indépendantistes moros à un pur et simple banditisme sous couvert d'islamisme ; quant au Maroc, celui-ci est curieusement absent de l'ouvrage de G. Kepel, alors qu'il présente un « cas de figure » particulièrement significatif du point de vue de sa démonstration elle-même.

⁸ Tout aussi opportune serait l'analyse du même processus de mise en représentation de l'islamisme par les médias, écrits ou audio-visuels – voire par une certaine littérature « à sensation ». Je pense ici, en particulier au dernier avatar des aventures de SAS Malko Linge, indestructible héros de Gérard de Villiers, qui s'intitule, comme l'ouvrage de G. Kepel, *Jihad* - Paris, Malko Productions, 2000 -, mais se garde bien d'envisager un « déclin de l'islamisme » qui constitue un trop juteux fonds de commerce pour ce type de littérature !

l'hypothèse du « post-islamisme » engage, à condition d'être vérifiée, moins une « dépolitisation » de la religion que l'émergence de nouveaux modes de présence de l'islam politique dans la société.

L'islamisme dans l'histoire

Si l'islam politique n'a pas attendu la révolution islamique d'Iran pour se manifester – en Egypte, avec les Frères musulmans puis leurs épigones des *jamâ'ât islamiya*⁹, en Algérie avec le groupe Bouyali...¹⁰ –, c'est seulement à partir du milieu des années 1980 que s'amorce une centralisation du « réveil de l'islam » (*al-sahwa al-islâmiya*). Il est alors malaisé de décider si cette centralisation se joue d'abord sur les scènes sociales-politiques considérées ou dans le(s) regard(s) dont leurs recompositions font l'objet. Le surgissement ou le resurgissement de ce que l'on s'habitue, dès lors, à désigner comme "l'islamisme"¹¹ au cœur du champ politique à été abordé, d'emblée, en termes d'"effets de discours" ou d'"effets de sens". De ce point de vue, l'islamisme c'est d'abord le(s) discours tenu(s) dans la société à l'enseigne d'une vérité permanente de l'islam qui aurait été trahie, pervertie par les formations sociales musulmanes contemporaines et qu'il s'agirait de rétablir dans son intégralité. Par opposition aux oulémas, religieux statutaires dépendant de l'État pour l'exercice de leurs fonctions et que cette dépendance même tendrait à réduire au statut d'instruments de légitimation du pouvoir, la plupart des observateurs s'accordent à identifier comme "islamistes" l'ensemble des positions produites par le jeu de quatre notions cardinales par rapport auxquelles se différencient les positions en présence au sein de cette mouvance : 1) qualification de l'État/de la société comme non adéquatement musulmans, le cas échéant déclarés *jâhîlites*, aggravée par l'hypocrisie (*nifâq*) de gouvernants qui tentent de légitimer au nom de l'islam la satisfaction de leurs "passions" trop humaines ; 2) anathème (*takfir*), prononcé ou non à l'endroit des gouvernants/de la société elle-même, qui commande la relation qu'il est légitime ou non pour un "musulman" d'entretenir avec tel ou tel secteur de celle-ci ; 3) revendication de l'application intégrale de la *sharî'a* comme modalité nécessaire de la réislamisation de la société ; 4) *jihâd*, système d'action individuel/collectif, qui décide des moyens à mettre en œuvre pour réaliser cet objectif.

⁹ G. Kepel a livré, au milieu des années 1980, dans *Le Prophète et Pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte moderne*, Paris, Seuil, 1984, l'un des toutes premières phénoménologies de cette scène et de sa diversification.

¹⁰ Voir, par exemple François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988, ou M. Al-Ahnaf, B. Botiveau et F. Fregosi, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

¹¹ Pour une utile mise au point terminologique sur l'usage de ces catégories ou de celles d'« intégrisme », « fondamentalisme » etc., O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit.

Ces discours "premiers", discours d'auto-qualification des acteurs, ont fait l'objet de reprises analytiques qui ont en commun d'articuler, implicitement ou explicitement, leurs interrogations autour de la question de la relation entre "islam" et "modernité", sur la base de quoi s'établit la *topologie* de la mouvance islamique elle-même. En schématisant, on peut mettre en évidence trois hypothèses ou trois systèmes de causalité, non exclusifs les uns des autres, qui visent à rendre compte des contours et des orientations au sein de la mouvance islamique dans les différents contextes. Pour les uns, l'islamisme serait d'abord et avant tout le produit des échecs des politiques de modernisation autoritaire et de leurs "dérives". Les islamistes seraient ici, pour l'essentiel, des laissés-pour-compte de la modernisation et des processus de « libéralisation » engagés dans les sociétés musulmanes sous les auspices du FMI, de la Banque Mondiale et de la « nouvelle orthodoxie du développement » – chômeurs diplômés, déclassés des *middle classes*, exclus ruraux, pour qui la religion constituerait un ultime refuge et le substitut de la participation sociale qui leur est refusée dans les secteurs "formels" de la société, dans des formes, des énoncés et avec des modes de mobilisation qui échappent aux régulations et aux contrôles de l'appareil religieux autorisé, que d'ailleurs ils récusent¹². Dans cette logique, la réislamisation "opportuniste" par les pouvoirs de leurs propres idiomes – à l'école, dans les médias,... – et de leurs dispositifs de légitimation, dans l'espoir de désamorcer la contestation religieuse – ou l'expression religieuse de la contestation –, auraient surtout eu pour effet de "baliser" le terrain sur lequel cette contestation peut prétendre à la légitimité. Les gouvernants s'exposent alors à l'accusation majeure d'hypocrisie alors même qu'ils prennent le risque d'élargir le champ d'application du référent religieux. Ici, l'islamisme lui-même, tout comme les "contre-feux" religieux que tentent de mettre en place les pouvoirs peuvent être analysés comme de purs et simples systèmes d'action politique, sans doute enracinés dans une tradition et une mémoire collectives, mais qui obéissent surtout à une logique de situation, c'est-à-dire à l'évolution des rapports de force et des "scénarios" à travers lesquels se joue la compétition pour le contrôle des valeurs centrales de la société. Pour d'autres observateurs¹³, l'islamisme apparaît à l'inverse comme un *mouvement social* à part entière, sans doute activé par l'échec des modernisations autoritaires, mais qui s'enracinerait tout à la fois dans l'histoire longue et dans l'anthropologie spécifique des sociétés musulmanes, vague de fond identitaire désignant, sinon nécessairement les voies propres de la conquête par la société de sa modernité, du moins l'expression (la plus) adéquate, "pour le meilleur ou pour le pire", de l'utopie qui la fonde. Ici l'islamisme n'est plus identifié aux laissés-

¹² Voir, par exemple, outre G. Kepel, déjà cité, Bruno Etienne, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.

¹³ Par exemple François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, ou, dans le champ anglo-saxon, John Esposito, *Political Islam : revolution, radicalism or reform*, Boulder/London, Lynne Rienner Publishers, 1997.

pour-compte et aux exclus de la modernisation, mais d'abord et avant tout au mode d'existence et de mobilisation d'une "avant-garde" – les *new born muslims*, si l'on peut dire –, dont on soulignera la fréquente imprégnation "moderne", "scientifique", et la capacité à tirer parti des technologies de pointe, notamment en matière de communication, pour la propagation de leur *da'wa*. La diversité des registres et des terrains d'intervention de l'islamisme et le fait que les islamistes savent presque toujours tirer parti du moindre créneau démocratique pour l'emporter électoralement¹⁴ témoigneraient, dans cette hypothèse, de la centralité du courant islamiste dans la "société civile"¹⁵. Ici, l'attitude même de l'État vis-à-vis de cette force montante viendrait déterminer les modes d'action de celle-ci : participation politique, y compris "informelle", partout où le pouvoir lui en laisse la possibilité *versus* violence – plutôt, en fait, une contre-violence –, dès lors que celui-ci entreprend de nier son existence¹⁶. Une troisième grille de déchiffrement privilégie les aspects géopolitiques du phénomène islamiste : effets de modèle théorique et pratique de la révolution iranienne, ressources financières du wahhabisme pétrolier et dispersion régionale des compétences militaires acquises par des milliers d'Égyptiens, Algériens, Soudanais..., aux côtés du *Jihād* afghan et qui conjugueraient leurs effets dans les menées d'une "internationale islamique", font ici figure de facteurs explicatifs "additionnels" ou "contextuels" à un moment où l'effondrement du bloc de l'Est laisse les alliances occidentales orphelines d'un "ennemi principal" et où "l'islam" pourrait bien être invité à jouer ce rôle¹⁷.

Au confluent du discours des acteurs et des "répliques" que celui-ci suscite dans le discours des dirigeants, dans celui des "experts" et celui des médias, émerge une *image sociale* de l'islamisme et des islamistes qui, tout au long des années 1980 et la première moitié des années 1990, constitue le *locus* du débat indissolublement politique (arriveront-ils au pouvoir ?), religieux (quelle genre de religion est-ce là ?) et intellectuel (quel monde, quelle société, quel homme pensent-ils ?) pour dire le sens du phénomène lui-même, mais aussi, et peut-être

¹⁴ Il s'agit par exemple, en Égypte, des élections dans les organisations professionnelles, ou en Algérie, des élections municipales de juin 1990 et du premier tour des élections législatives de décembre 1991.

¹⁵ Voir par exemple les actes du colloque tenu en 1988 à Aix-en-Provence sous les auspices du Social Science Research Council, sur le thème : *Retreating States/Expanding Societies : the State Autonomy/Informal Civil Society Dialectic in the Middle East and North Africa*.

¹⁶ Voir F. Burgat, "Cacher le politique : les représentations de la violence politique en Égypte", *Maghreb-Machrek*, 142, oct.-déc. 1993.

¹⁷ L'un des principaux inspirateurs de cette grille d'analyse n'est autre que Samuel Huntington, depuis la publication de son article « The Clash of Civilisations? », *Foreign Affairs* Vol 72, été 1993), et de *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, Simon Schuster, 1996.

surtout, pour énoncer ce que doit être "notre attitude" vis-à-vis de ce courant¹⁸. Sans entrer dans le détail de ces représentations ni dans celui des positionnements qu'elles ont pu déterminer par rapport au "phénomène islamiste", on peut tenter de mettre en évidence quelques-unes des caractéristiques formelles de ce débat, en particulier celles qui ont trait à la représentation de la structure interne de la mouvance islamiste, à commencer par celle qui pourrait apparaître comme la plus paradoxale au premier abord : l'homologie structurelle entre le discours des acteurs et celui des observateurs, et, au sein de ce dernier, entre les prises de positions les plus hostiles à l'islamisme et celles qui lui sont le plus "sympathiques".

Dans les discours qu'il tient sur lui-même et dans ceux que l'on tient sur lui, l'islamiste est tout entier dans ce qu'il donne à voir et à entendre de lui-même, support des signes qui le constituent comme tel, qu'il est dès lors loisible à l'observateur de prendre pour "argent comptant". La barbe qu'il arbore, les tenues vestimentaires qu'il adopte, sa femme-sœur-fille dont il exhibe l'invisibilité voilée, les mosquées qu'il fréquente et les prédicateurs dans lesquels il se reconnaît, les attentats qu'il commet et le *jihâd* auquel il convoque..., constituent tout à la fois la réalité de son existence, la teneur de ses croyances comme de son engagement et les symptômes de l'aliénation qu'il subit et qu'il érige en système de vie : ce par quoi lui-même se vit comme engagé dans la voie droite de l'imitation du Prophète et de l'obéissance à Dieu ; la façon dont des effets de sens liés au référent religieux peuvent être "manipulés" comme ressources d'opposition. Il y a là ce que je pourrais désigner comme *l'unilatéralité ou l'univocité* de l'islamiste dans les discours par lesquels il s'affirme/dont il est l'objet, et qui feraient de cette visée, beaucoup plus qu'une idéologie, une véritable *structure mentale*. De son aveu même, l'islamiste serait totalement "agi", non pas tant par une vision religieuse du monde, que par une vision du monde en rupture avec celui dans lequel il vit, construite sur la base d'un rapport extatique/fantasmatique à un modèle idéal de vie en société, qui détermine son incapacité à vivre dans ce monde tel qu'il va et la vigueur de sa résolution à le changer. "Changer la société par le *jihâd*" a le même sens dans le discours de l'islamiste et dans celui de ses observateurs, tout comme "appliquer la *shari'a*", à propos de quoi certains s'avisent, en s'en étonnant, que cela ne signifie pas grand chose de plus

¹⁸ La crise du Golfe et l'évolution de la situation algérienne, en particulier après l'annulation des élections législatives en décembre 1991 ont eu pour effet de confronter directement et dans l'urgence la recherche à une demande sociale, politique et médiatique d'information et a largement contribué, parfois à son corps défendant, à l'"identitarisation" des perceptions et des représentations, cf. le dossier établi par la *Revue de la Méditerranée et du Monde musulman*, mai 1991, sur le thème "Crise du Golfe : la logique des chercheurs". Également : Jean-François Clément, "Journalistes et chercheurs en sciences sociales face aux mouvements islamistes", *Archives de sociologie des religions*, avril 1983.

qu'appliquer les *hudûd*, interdire l'alcool et les prêts à intérêt ou imposer la morale sexuelle de l'islam, quand pour les islamistes, il ne saurait précisément s'agir que de cela.

Islam vs. sécularité

La première structure cardinale de sens à travers laquelle s'énoncent, dans le discours des acteurs comme dans celui des observateurs, les enjeux de la centralité du fait islamique a trait à l'opposition entre deux "ordres", le premier commandé par "la religion" – pratiques cultuelles, statut personnel, moralité publique et privée...–, le second relevant d'une "laïcité", entendue comme absence d'une norme contraignante révélée ou dérivée de la Révélation. La question est ici celle de l'émergence problématique d'une *sécularité* comme terrain disputé entre les logiques à l'œuvre dans ces deux "ordres". L'ambiguïté sémantique de la notion de *'ilmâniya* et de ses usages polémiques en témoigne¹⁹. Elle désigne la *laïcité*, entendue comme espace des pratiques sociales régies par une(des) rationalité(s) a-religieuse(s) ; mais elle représente aussi le *laïcisme*, comme posture philosophique et politique militant pour l'extension du champ de la laïcité, et en dernier lieu la *sécularité*, mode de l'existence intra-mondaine du référent religieux et mode de présence des intérêts intra-mondains dans la sphère religieuse. Le fonctionnement de cette structure de sens renvoie à une représentation du cours de l'Histoire commune aux "islamistes" et à ceux qui les prennent pour "cible" – d'analyse, de répression...–, même si ce cours lui-même fait l'objet d'appréciations divergentes. L'espace de la laïcité se serait élargi et approfondi tout au long de l'histoire contemporaine des sociétés musulmanes, en particulier par voie législative et institutionnelle, avec l'introduction d'ordres de rationalité assignables à la "modernité" ou trahissant l'"occidentalisation" de la société, tandis que celui de la religion aurait connu un recul symétrique pour ne concerner plus que le seul statut personnel et la moralité *sui generis* des sociétés d'islam. A l'inverse, la "réislamisation" de la société signifierait que des secteurs ou des pratiques sociales "laïcisés" seraient de nouveau régis par des normes juridico-religieuses dérivées du patrimoine (*turâth*) identitaire de l'*Umma* islamique, auxquelles devraient faire place tous les autres types de rationalité à l'œuvre dans la société ou qui leur seraient subordonnés.

¹⁹ Sur cette question, M. Arkoun et Henri Sanson, *Religion et laïcité : une approche "laïque" de l'islam*, Dossiers du Centre Thomas More, 1989 ; 'Azîz al-Azmeh, *Al-'ilmâniya*, Beyrouth, Centre d'études de l'unité arabe, 1992.

L'opposition entre "modérés" et "radicaux" constitue la deuxième structure organisatrice de la représentation de la mouvance islamique, et sa prégnance même (le fait qu'il soit si difficile de se passer de ces catégories) témoigne de la difficulté de faire "tenir ensemble" tous les aspects du phénomène. Pour la plupart des observateurs, la ligne de partage entre "modérés" et "radicaux" s'établit sur la base de la prononciation ou non du *takfir* – à l'encontre de l'État ou étendu à la société elle-même – et du recours ou non à la violence (*jihād*) pour réaliser l'objectif commun, constitutif de cette mouvance, d'application intégrale de la *shari'a*. Dans cette logique, les "modérés" seraient ceux qui, en acceptant des modes de participation formelle ou informelle au fonctionnement de la scène politique suivant les conditions fixées par le pouvoir, seraient engagés dans un processus d'"islamisation par le bas" dont il s'agirait dès lors d'identifier les lieux et les acteurs : oulémas exerçant une vigilante surveillance de la conformité islamique des idées et des mœurs ; néo-Frères musulmans présentant des candidats aux élections législatives ou prenant le contrôle des organisations professionnelles ; associations pour la propagation de la foi et la défense du *turâth*... Quant aux "radicaux", ils sont identifiés comme tous ceux qui refusent cette participation et se différencient en fonction des formes que prend leur auto-retranchement de la société impie – refus du service militaire, du travail dans l'administration, des mosquées "officielles", hégire... – en même temps que par la façon dont ils y font retour pour rétablir l'ordre divin²⁰.

C'est cette représentation de la configuration même de la mouvance islamique qui suggère les questions auxquelles la plupart des observateurs vont s'atteler à répondre tout au long des années 1980 et 1990. Comment faut-il se représenter la relation entre "modérés" et "radicaux" : compétition idéologique et politique pour la prise de contrôle d'un même corps de valeurs et de légitimités vs. division occulte du travail pour accroître la pression sur l'État ? Dans quelle mesure la gestion par ce dernier de la question religieuse est-elle susceptible de déplacer dans un sens ou un autre le clivage entre "radicaux" et "modérés" ? Dans quelle mesure et à quelles conditions "modérés" et "radicaux" pourraient-ils opérer leur jonction, et, s'ils arrivaient au pouvoir, laquelle de ces deux composantes prendrait-elle le dessus ?²¹

²⁰ Voir, par exemple, les typologies dressées par E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1985, p. 86-129, ou G. Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, op. cit., chap. 3 à 7.

²¹ Il ne s'agit pas ici de contester la validité de ces questions, ni que puissent exister des "modérés" par opposition à plus "radicaux" qu'eux, mais seulement, encore une fois, de désigner l'impensé de cette structuration du sens qui porte précisément sur ce qui fait l'unité de cette mouvance : la façon dont un système d'objectifs semblablement articulés chez "modérés"

À considérer l'ensemble de la littérature d'inspiration politologique consacrée à "l'islamisme" au cours des deux dernières décennies, en particulier en France et aux Etats-Unis, la centralité conquise par ce courant et sa radicalisation en quelque sorte "fatale", inscrite dans son principe même, traduiraient l'aporie du "développement politique" des sociétés musulmanes. D'une part, le maintien des structures politiques et sociales autoritaires qui avaient engagé dans les années 1960 – et échoué à mener à bien – les politiques de développement étatisé, sous la houlette de partis uniques et avec des slogans le plus souvent hostiles à l'Occident, auraient contribué à "faire le lit" de l'opposition islamique faisant fond sur l'illégitimité croissante de ces régimes et renforcée par la répression même qui la frappe. De l'autre, les processus de "démocratisation" ou la "libéralisation" engagés dans ces sociétés sous la pression des Occidentaux et avec leurs modèles risqueraient de porter au pouvoir les "pires ennemis" de la démocratie et de l'Occident lui-même. D'où le paradoxe qui fait que, *"alors même que la problématique du totalitarisme n'[avait] pratiquement jamais interféré avec les études, même occidentales, portant sur la politique de la région"* – ce qui pourrait attester de *"l'irréductibilité des univers de sens producteurs respectivement de la théorie politique (et des) idéologies arabo-musulmanes, et, d'autre part, des sciences sociales occidentales qui ont forgé le concept de totalitarisme"*²² –, c'est précisément au moment où la problématique de la démocratisation est à l'ordre du jour que cette catégorie fait son entrée dans les systèmes de représentation et les prises de positions que suscitent les évolutions récentes des sociétés arabo-musulmanes. En d'autres termes, si, dans des contextes comme ceux de l'Europe de l'Est – Pologne, Tchécoslovaquie... – ou de l'Amérique latine – Chili, Brésil, Argentine... –, l'"évidence" des aspirations démocratiques aurait justifié à limiter les interrogations aux modalités d'un retour à la démocratie ou à la possibilité d'instauration d'un système politique démocratique dans les pays que les aléas de l'Histoire auraient privés d'une tradition démocratique, la question posée à propos du monde musulman est d'emblée celle de la compatibilité même de l'"islam" et de la "démocratie", plus ou moins rapidement assimilée à la modernité elle-même. On peut dégager de cette littérature un certain nombre de propositions constantes qui articulent ce que je pourrais désigner comme la "théologie politique" des sociétés régies par la religion musulmane en même temps que le "scénario" de la constitution de l'islam

et "radicaux" - l'islamisation intégrale de la société par l'application de la *shari'a* - peut être transposé en systèmes d'action différents, voire antagonistes, ce qui implique que des catégories comme "modéré" ou "radical" ne peuvent être prises pour données, mais doivent être saisies dans le processus même de leur différenciation. J'y reviendrai.

²² Jean Leca, "L'hypothèse totalitaire dans le Tiers Monde : les pays islamiques", in Guy Hermet (éd.), *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984, p. 33.

comme principale ressource d'opposition. Premièrement, le "totalisme" de l'islam est "révélé" par la séparation du religieux et du politique engagée par la mainmise coloniale et reprise à leur compte par les régimes modernistes-autoritaires. C'est le mouvement même par lequel se met en œuvre la modernisation qui suscite la réaction "fondamentaliste" qui peut, le cas échéant, viser à son appropriation. Deuxièmement, la répression de cette réaction fondamentaliste provoque la radicalisation de la visée totaliste, dès lors susceptible de donner naissance à des systèmes d'action proprement totalitaires, dont la rigidité et l'intransigeance sont à la mesure des coups reçus. On pourrait alors parler de contre-totalitarisme dans la mesure où il dévoile pour ce qu'elles sont les pratiques totalitaires des régimes modernisateurs. Troisièmement, l'échec des modernisations autoritaires impose aux régimes en place la "libéralisation", d'abord de leurs économies et, de proche en proche, des pratiques politiques visant à assurer une meilleure *participation* aux différents secteurs de la société que l'on découvre "civile", lieu de mobilisation "de l'intérieur", "par le bas", par opposition à celles que ces régimes autoritaires avaient tenté d'imposer "d'en haut" et de l'"extérieur". Dans cette logique, deux options, et deux seulement, semblaient ouvertes, dans les années 1980 et 1990, au développement politique des sociétés musulmanes :

- pousser jusqu'à son terme la démocratisation jusqu'à construire la démocratie dans l'espoir de désamorcer la violence islamiste et de permettre aux autres composantes de la scène politique de s'affirmer face au courant islamique, au risque de voir celui-ci s'emparer "démocratiquement" du pouvoir ;
- islamiser ou réislamiser les pratiques politiques et l'État lui-même, pour restaurer une "normalité" politique des sociétés musulmanes mise à mal par l'intrusion de modèles étrangers, et assurer ainsi la possibilité de modes *endogènes* de participation politique, au risque de voir remise en cause la pluralité de la scène politique elle-même.

L'actualité s'est, dans la plupart des cas, chargée de démentir l'une et l'autre option, les régimes en place réussissant, à la surprise de bon nombre d'observateurs qui pronostiquaient, pour s'y résigner – sinon pour s'en réjouir – ou pour s'en alarmer, la victoire des islamistes, à pérenniser un exercice autoritaire (voire de plus en plus autoritaire) du pouvoir, tout en maintenant ou en refoulant les islamistes à la marge de la scène politique, sinon de la scène sociale elle-même. En Egypte où, après une tentative d'*aggiornamento* des relations entre le régime et les islamistes, au lendemain de l'assassinat de Sadate, qui s'était traduite, entre autres, par l'élection de députés Frères musulmans et la prise de contrôle par ces derniers de nombreuses organisations professionnelles, l'affrontement reprend de plus belle, au début des années 1990, entre le régime et toutes les composantes de la mouvance islamiste, sans susciter de réaction de la

population et dans l'indifférence de l'opinion internationale malgré l'ampleur de la répression²³. Le pouvoir égyptien semble avoir remporté la confrontation, militairement contre les « radicaux » qui ont appelé à l'interruption du *jihâd*, sinon politiquement en renvoyant les Frères musulmans dans la clandestinité dont Sadate les avait autorisés à sortir. En Algérie, après près d'une décennie de sanglants affrontements consécutifs à l'interruption des élections législatives de décembre 1991, le régime a fini par vaincre militairement, et sans doute aussi politiquement, les islamistes armés, y compris le FIS, à défaut d'avoir réussi à restaurer la « concorde civile » et sans que se dessine encore une alternative au pouvoir en place. Quant aux pays où les islamistes ont réussi à accéder au pouvoir – Iran, Soudan, Afghanistan... – il apparaît de plus en plus patent qu'ils ne s'y maintiennent désormais que par la force des appareils, notamment policiers et militaires, si ce n'est contre la société elle-même. Peut-on dores et déjà en conclure au déclin de l'islamisme, ou ces constats ne devraient-ils pas nous inciter à interroger le caractère opératoire de cette catégorie elle-même ?

Déclin de l'islamisme ou crise du néo-orientalisme ?

On peut, schématiquement, identifier deux lectures, non exclusives l'une de l'autre, qui reprennent, en inversant les conclusions, les arguments qui avaient permis, à l'époque de l'islamisme conquérant, de rendre compte de sa centralité sur les scènes sociales-politiques musulmanes :

– *une lecture que l'on pourrait qualifier de « générationnelle »* : l'expansion et le déclin de l'islamisme apparaissent ici comme le produit d'une dialectique historique dont l'origine remonterait aux promesses non tenues des indépendances, comme les « séquelles » des décolonisations, eu égard à la fois au rôle joué par les milieux religieux traditionalistes dans ces luttes et au statut le plus souvent assigné au référent religieux musulman dans la construction identitaire des nouveaux Etats indépendants, y compris ceux réputés les plus « laïcs » comme l'Egypte ou l'Algérie. Dans cette hypothèse, l'émergence de l'islamisme, à partir du début des années 1970, en Egypte et en Iran, notamment, correspondrait à une « *crise de société [qui] se noue au moment où arrive à l'âge adulte la première génération qui n'a jamais connu la domination coloniale* » et n'a pas vécu les luttes de libération dont les régimes en place tirent l'essentiel de leur légitimité. « *Fille de l'explosion démographique et de l'exode rural, elle a eu aussi massivement accès à l'éducation – et cela pour la première fois* »²⁴. Ce sont les frustrations politiques, économiques, sociales de cette

²³ Laquelle ne vise pas que les islamistes, mais également la mouvance associative, et plus particulièrement les organisations de défense des droits de l'homme.....

²⁴ G. Kepel, « Mouvements islamistes et frustration démocratique », *Géopolitique*, 42, 1993, p. 9.

génération qui trouveraient à s'exprimer de plus en plus exclusivement en termes islamistes contre les oligarchies qui ont monopolisé, depuis les indépendances, le pouvoir et l'essentiel des ressources disponibles sans pour autant faire accéder leurs sociétés au développement. Une génération plus tard, arrive à maturité une classe d'âge qui, après l'effondrement du bloc soviétique et la série de débâcles subies par les idéologies « national-progressistes » – en Palestine, au Liban, en Irak... –, n'a connu que l'islamisme comme principale ressource d'opposition ou comme utopie mobilisatrice, ou, comme en Iran, seul pays où celui-ci se soit emparé du pouvoir au terme d'une révolution, n'a connu que le régime des mollahs. Ce sont les désillusions de cette génération, confrontée aux échecs des diverses « expériences » d'exercice du pouvoir par les islamistes – en Iran, au Soudan, en Afghanistan... – et aux dérives sanglantes de groupes qui, en Egypte ou en Algérie, ont échoué à le conquérir, qui autoriseraient à annoncer « *la sortie de l'ère islamiste* »²⁵ ou l'événement du « *post-islamisme* »²⁶. Lesquels ne sauraient signifier, veut-on croire, que l'acceptation, enfin, par les sociétés musulmanes, des fondements de la modernité occidentale : état de droit, démocratisation, individualisation, découplage de la sphère publique et de la sphère privée, du champ politique et du champ religieux, par quoi s'effectuerait, « *à l'aube du nouveau siècle* », la « *dilution de l'idéologie islamiste dans l'économie de marché* »²⁷.

– Une lecture que l'on pourrait qualifier d' « internaliste » ou de « systémique » : l'échec de l'islam politique renverrait « soit [aux] apories du projet politique et sociétal islamiste lorsqu'il se trouve confronté à la mise en œuvre réelle d'un programme de gouvernement (Iran), soit [au] fait que la répression ou le verrouillage du champ politique (Syrie, Egypte, mais aussi Turquie et Algérie) conduisent une partie des acteurs islamiques à une reformulation autre que tactique de leur projet de retour à l'islam (tandis qu'une frange minoritaire se lance dans l'action désespérée), soit enfin qu'une situation stable et durable d'islam minoritaire (musulmans d'Europe et de Russie) induise des formes de religiosité communautaires ou individuelles détachées de toute quête d'un Etat islamique et intériorisant la diversité de l'espace public »²⁸. Dans chacun de ces cas de figure, la crise de l'islamisme traduirait le constat d'échec d'une réislamisation de la société à partir de l'Etat et du politique, soit que les islamistes échouent à le conquérir, soit, comme en Iran, que cette « *survalorisation de l'Etat [ait] eu pour effet de dévaluer la*

²⁵ G. Kepel, *Jihad...*, op. cit., p. 362.

²⁶ Titre d'un dossier de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* coordonné par Olivier Roy et Patrick Haenni, 8(-86, 1999)

²⁷ G. Kepel, *Jihad*, op. cit., p. 359.

²⁸ O. Roy, « Le post-islamisme », REMMM, 85-86, 1999, p. 11.

religion »²⁹, exposée aux compromissions et aux turpitudes inhérentes à l'exercice effectif du pouvoir. Le moindre paradoxe n'est pas, dans cette perspective, que ce soit l'islam politique lui-même, identifié aux excès et aux dérives de l'islamisme « radical », qui en vienne à créer les conditions d'émergence d'espaces de laïcité, « *non pas comme affirmation idéologique contre la religion (modèle français), mais comme déshérence, lassitude, indifférence ou tout simplement non pertinence de la norme islamique dans le champ politique* », voire d'aspirations démocratiques, notamment de la part des femmes, en quoi O. Roy voit l'expression « *non d'une simple 'modération' de l'islam politique, mais de sa reformulation* »³⁰.

Cette représentation du « cycle de l'islamisme », sur laquelle s'accordent peu ou prou les auteurs mis ici à contribution, indépendamment des jugements qu'ils portent sur ce processus et des conclusions qu'ils en tirent, peut apparaître comme convaincante, voire désirable. Elle n'en présente pas moins, en particulier dans le cas de G. Kepel et d'A. Basbous, l'inconvénient d'être *infalsifiable*, au sens où Karl Popper parlait du marxisme. La force de conviction de modèles appliqués tous azimuts, d'un bout à l'autre d'un supposé « monde musulman », a pour contrepartie le caractère mécanique de son application et la superficialité des analyses, dans le contexte de sociétés qui ne sauraient être réduites à la dimension religieuse de leur être-au-monde. Si Abu Sayyaf peut être assimilé au GIA algérien, comme le suggère G. Kepel, la « dimension tropicale » en plus³¹, c'est bien, me semble-t-il, que la catégorie « islamisme » n'a plus grand chose à nous apprendre sur la réalité des mobilisations qui s'expriment dans ce registre, indépendamment de la pertinence de son usage médiatique. Sans céder à la polémique, on peut se demander si, plutôt que le « déclin de l'islamisme » – que l'on ne saurait exclure, au demeurant, du moins dans les formes les plus extrêmes qu'il a revêtues tout au long des années 1990 –, les évolutions en cours, d'Iran au Maghreb en passant par l'Égypte et l'Asie du Sud-Est ne témoigneraient pas, plutôt, de l'épuisement des catégories d'analyse de ce que l'on pourrait désigner comme le « néo-orientalisme » ou la « néo-islamologie » pour qui l'islamisme a constitué depuis deux décennies un objet central. La question qui se pose est ici celle de savoir ce que l'on fait au juste quand, comme les islamistes eux-mêmes et certains néo-orientalistes, on reporte sur l'« islam » comme principe normatif/causal l'intelligibilité des systèmes d'action et de représentations

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

³¹ « *Son organisation et ses méthodes s'apparentent à celles du GIA algérien : il est l'héritier des traditions de violence du FNLN [Front National de Libération Moro] des années 70, comme le GIA a repris celles du FLN de la guerre d'Algérie, et les deux mouvements sont encadrés par d'anciens jihadistes d'Afghanistan.* » « Philippines : ce que veulent les islamistes », *L'Express*, 20 juillet 2000, p. 24.

articulés autour du référent religieux. Plutôt que de tenter de « réfuter » ces analyses, je me propose dans ce qui suit de montrer en quoi et de quelle manière les articulations discursives de l'islamisme décrites dans ce qui précède *construisent* la réalité qu'elles prétendent analyser, condition de leur généralisation et ce par quoi elles participent d'une mise en représentation sociale de l'islamisme à l'usage des opinions occidentales. Non pas me prononcer sur le point de savoir si l'on est bien en présence de manifestations authentiquement musulmanes, mais pointer les risques que comporte, non pas tant l'utilisation de la catégorie d'islamisme, que la tentation de *totaliser* à son enseigne notre déchiffrement des processus en cours dans les sociétés musulmanes et, plus encore, de réinterpréter « l'islam » à la lumière de ses avatars contemporains les plus « extrémistes ».

Le « monde musulman » : un univers de sens « virtuel » ?

L'hypothèse d'un « déclin », d'un « échec » ou d'une « défaite » de l'islamisme, qui ne concernerait pas tel ou tel pays mais bien l'ensemble des mondes d'islam et, par extension la planète entière qui pourrait cesser de redouter les soubresauts de la « deuxième religion du monde », repose sur le postulat, implicite ou explicite, de l'unité en quelque manière de la scène musulmane. Cette unité supposée autoriserait à voir dans tel ou tel islamisme particulier – en Iran, en Egypte, en Afghanistan ou en Algérie... – autant d'« avatars » de l'islam lui-même dans son développement historique contemporain dans des univers post-coloniaux, travaillés par des nationalismes impuissants à assurer leur développement, dans des contextes spécifiques qu'il ne s'agirait plus que de décrire et d'analyser.

Pour G. Kepel, cette unité en quelque manière des mondes d'islam prend la forme de ce qu'il désigne comme une « *communauté de sens islamique internationale* », qui se structure au tournant des années 1980, où se propagent, de la Malaisie au Maroc en passant par le Sénégal ou l'Asie centrale ex-soviétique, les « ondes de choc » de la révolution iranienne ou du *jihâd* afghan, l'écho des exploits du Hizbollah libanais contre Israël ou des massacres algériens, les *fatwas* du chaykh Ben Baz ou les défis d'Oussama Ben Laden... Cet univers tend à déborder ses frontières « naturelles », à travers les communautés émigrées – « Londonistan » ou les banlieues françaises... – et les campagnes terroristes. L'univers de sens en question se déploie, dans ces approches, selon deux dimensions, spatiale et temporelle. Dans le temps, il s'agit de cette communauté d'essence religieuse où peuvent se transmettre, rester signifiants et continuer à produire des effets – au détriment d'autres interprétations plus « libérales » du dogme religieux – les enseignements d'un Ibn Taymiya, d'un Ibn al-Jawzi ou d'un Ibn Abd al-Wahhâb (respectivement XIII^e-XIV^e et XVIII^e siècle) et où

Sayyid Qutb, Frère musulman égyptien radical pendu par Nasser en 1966, peut être présenté comme « l'idéologue le plus influent de l'islamisme contemporain »³² et comme l'un des principaux protagonistes de sa « gestation », dans les années 1950 et 1960. « Pour la première fois en quatorze siècles d'histoire du monde musulman, écrit G. Kepel, on peut trouver d'un bout à l'autre de l'Oumma les mêmes volumes, les mêmes cassettes, qui proviennent des mêmes circuits de diffusion : un corps de doctrine unique se matérialise à l'identique – mais il ne comporte qu'un petit nombre de titres, appartenant à une seule obédience, à l'exclusion de tous les autres courants de pensée qui ont fait le pluralisme de l'islam. »³³.

Pour O. Roy, dont l'argumentaire se structure plus modestement autour de quelques cas précis – Afghanistan, Iran, et dans une moindre mesure l'Algérie et l'Égypte –, l'hypothèse de l'unité en quelque manière de la scène islamique est moins géopolitique qu'heuristique, fondée sur le constat de structurations comparables du politique dans ces différents contextes : « Il existe, écrit-il, une matrice conceptuelle et une sociologie commune à tous les mouvements »³⁴ qui structurent un « imaginaire politique islamique » au source desquels on retrouve, encore une fois, les Frères musulmans fondés par Hassan al-Banna en 1928, le Pakistanais Abu al-'Ala al-Mawdûdi et, toujours, Sayyid Qutb – même si, note-t-il prudemment, « s'il y a bien un corpus politique islamique, des oulémas traditionalistes aux islamistes, il nous paraît difficile de poser une simple équivalence entre une civilisation et une histoire d'une part, et ce corpus d'autre part. »³⁵ Le point crucial est, de ce point de vue, la façon dont les islamiste (les musulmans ?) refusent précisément ce retour à l'histoire et à la sociologie en affirmant le caractère « intemporel, anhistorique et non critiquable »³⁶ de ce corpus, refus qui constitue le terrain même des interactions, le plus souvent agonistiques, entre les différentes composantes des scènes islamistes, au niveau de chaque société en particulier et à celui du « monde musulman » dans son ensemble.

Cette représentation de l'unité en quelque manière de la scène islamique ou islamiste appelle un certain nombre de remarques. L'effectivité des circulations d'hommes, d'idées, d'armes et de fonds, d'expertises militantes et organisationnelles et leur dissémination d'un bout à l'autre du « monde musulman » ne fait aucun doute, pas plus que l'implication des « vétérans » d'Afghanistan dans l'encadrement et la formation, voire l'activation, de groupes

³² G. Kepel, *op. cit.*, p. 25.

³³ *Op. cit.*, p. 72.

³⁴ *Op. cit.*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 25.

radicaux ou de maquis bien loin de leurs terroirs d'origine. De la même façon, l'existence d'un corpus de références communes, au-delà des textes fondateurs (Coran et *sunna*), désignant des objectifs semblablement énoncés – application « intégrale » de la *sharī'a*, imitation du Prophète, statut des femmes et des minorités religieuses, *jihād* anti-occidental... – apparaît comme une évidence. Les islamistes, en particulier les plus radicaux, lisent les mêmes livres, écoutent les mêmes cassettes et publient des communiqués de même teneur. Mais que faire de ces notations ? Est-on fondé à en conclure, comme le fait G. Kepel, à l'existence d'un « univers islamique de sens » ou, comme O. Roy, à celle d'une « matrice conceptuelle » commune de l'islamisme ?

D'une part, ces deux hypothèses me semblent à tout le moins comporter, en particulier de la part de G. Kepel, une grave sous-estimation analytique des « syncrétismes » dans lesquels entrent, par nécessité, les idées et les mots, les objectifs et les méthodes, et les hommes eux-mêmes qui constituent et mobilisent le « fonds de commerce » de l'islam politique. Le « *jihād* » ne peut avoir le même sens ni les mêmes enjeux dans les « réserves » musulmanes des Philippines ou dans les maquis algériens, aux Moluques ou en Afghanistan, au Cachemire ou en Egypte. La finance islamique, même mondialisée, ne se pratique pas selon les mêmes ressorts ni avec les mêmes enjeux extra-économiques – identitaires – si l'on veut, dans la Péninsule arabe ou en Asie du Sud-Est. Plus, c'est quand ils se réclament d'une fidélité religieuse pure et dure et du retour aux sources les plus exclusives de l'imitation du Prophète que les islamistes, et notamment les plus radicaux, apparaissent comme le plus directement en prise sur les « particularismes » locaux dans lesquels ils inscrivent leur combat. Ainsi de l'« émirat islamique » des Talibans afghans, voué à faire appliquer jusqu'à la nausée leur conception de la *sharī'a* intégrale, à organiser le commerce (notamment le trafic de drogue) et à conduire la guerre sainte contre les impies, qui renvoie moins, comme le note G. Kepel lui-même, à un corpus de références islamiques à vocation universalistes qu'aux systèmes de contrôle et aux normes communautaires pachtounes, dans le contexte des rapports de forces inter-ethniques, eux-mêmes « surdéterminés » par l'occupation soviétique et la guerre de libération, qui constituent la mosaïque afghane³⁷. De la même façon, les péripéties du fractionnement de la mouvance islamiste radicale en Algérie et les sanglantes dérives dont il s'est accompagné renvoient moins à un improbable « kharidjisme » où des émirs auto-proclamés ne cesseraient de s'excommunier mutuellement, qu'à l'« héritage » de la guerre de libération et à la façon dont s'est opéré le partage du « butin » de cette guerre et sa contestation aujourd'hui. Dans le cas de Moros philippins, et en particulier du groupe Abu Sayyaf, la

³⁷ « des enfants imprévus du *jihād* afghan, le produit de son hybridation avec la tradition déobandite », G. Kepel, *Jihād...*, op. cit., p. 228 et s.

« dimension tropicale » ne saurait être considérée comme un « plus folklorique », dimension d'on ne sait quel « exotisme » qui rendrait en quelque sorte incongrue l'existence de groupes armés islamistes dans un tel environnement, mais comme le contexte même dans lequel s'opère l'instrumentalisation du référent religieux : celui de la lutte des musulmans philippins contre l'expansionnisme « chrétien » de Manille qui, du point de vue de ces populations, ne fait que prolonger les tentatives de prise de contrôle de leurs territoires et de leurs ressources par les colonisateurs espagnols puis américains.

De la même façon, dire que les islamistes sont de fervents lecteurs d'Ibn Taymiya ou de Sayyid Qutb ne nous apprend pas grand chose, au-delà de l'effet de familiarité, dans la mesure où les références communes de ce corpus peuvent faire l'objet de lectures divergentes, voire antagonistes. Oussama Ben Laden est aussi un wahhabite convaincu, tout comme le shaykh Ben Baz, idéologue en chef de la monarchie saoudienne, vouée aux gémonies par le « Che Guevara de l'islamisme »³⁸ ! Autrement dit, l'important n'est peut-être pas tant la circulation de ces références ou modèles communs, ou leur enracinement dans une commune *Weltanschauung*, que la lutte qui se livre, *localement*, pour l'interprétation de ces ressources de sens – à commencer par les mobilisations confrériques, si curieusement absentes des analyses de G. Kepel mais pas de celles d'O. Roy, alors qu'elles n'ont jamais été aussi puissantes, ni aussi opposées au « réformisme » des islamistes. En réalité, si des effets de « contamination » s'exercent incontestablement d'un contexte à l'autre, c'est sans doute moins du fait de la circulation d'idées ou de modèles que parce que, compte tenu de la généralisation d'une contestation articulée en termes religieux et quelles que soient, par ailleurs, les « spécificités » locales, aucun régime en place ne peut plus rester indifférent à la façon dont ses homologues « gèrent » leurs propres islamistes. C'est ainsi que Husayn Ahmad Amin, intellectuel laïciste avoué, nommé ambassadeur d'Egypte à Alger après la reprise des relations diplomatiques entre les deux pays à la fin des années 1980, répétait à qui voulait l'entendre que la principale mission qui lui était assignée était de convaincre les autorités algériennes de maintenir le FIS dans l'« informalité politique » – c'est-à-dire de lui refuser le statut de parti –, à l'instar des Frères musulmans en Egypte, tout en cooptant ses cadres et ses militants, sous haute surveillance, dans les rouages du système.

Il ne s'agit pas d'enfoncer ici des portes ouvertes. L'hypothèse d'un « univers islamique de sens », ou celle d'une « matrice conceptuelle commune » de l'islamisme tendent à accréditer une représentation selon laquelle, en monde d'islam, les mêmes causes produiraient les mêmes effets, en particulier les plus

³⁸ L'expression est d'A. Basbous, *op. cit.*, p. 40.

négatifs du point de vue de l'accès de ces sociétés à la « modernité ». D'une part, c'est parce que ces sociétés sont musulmanes que peut s'organiser entre elles cette dissémination d'idées, de modèles, de ressources de légitimité et des hommes qui en sont porteurs, favorisant l'émergence de modes de mobilisation – *jamâ'ât*, partis de Dieu, phalanges islamiques... – « comparables », *toutes choses étant différentes par ailleurs*. De l'autre, c'est bien dans l'islam lui-même que naît la tension entre ce que l'on s'accordera à désigner comme « radicaux » et « modérés » – j'y reviendrai –, enracinée dans les conditions même de l'émergence de l'*Umma* musulmane (la grande *Fitna*) et dans le statut de la loi islamique dans son rapport au politique³⁹. La conjoncture, *hic et nunc*, est ce qui permet aux une ou aux autres d'imposer leur représentation de ce que doivent être l'islam vrai et la société juste.

On ne peut que souligner le « culturalisme » de cette double hypothèse, dimension d'une confusion « congénitale » au champ de l'orientalisme et du néo-orientalisme entre *surdétermination par l'islam* de (tout) ce qui se produit dans les sociétés identifiables comme « musulmanes », d'autant que celles-ci se voudraient « islamiques », et *instrumentalisation du référent religieux*, dès lors objet de compétition, pour dire le sens du processus historique de production et de reproduction de la société.

Des « mouvances islamistes » également virtuelles ?

Une deuxième série de remarques porte sur la façon dont les auteurs dont il est ici question rendent compte du processus de « centralisation » de l'islamisme en même temps que de la façon dont se structure ce qui est présenté comme la « mouvance islamiste » dans les sociétés considérées. Sur la base d'une distinction axiologique entre « l'islam du prince » – institutions et oulémas « officiels » – et l'islamisme, par définition oppositionnel⁴⁰, G. Kepel, O. Roy et A. Basbous s'accordent à identifier en des termes sensiblement équivalents les acteurs en présence au sein des différentes « mouvances » islamistes :

³⁹ « L'originalité » de la relation du politique et du religieux en islam, écrit O. Roy, « c'est la place de la chariat, du droit, par rapport au pouvoir. La chariat a deux caractéristiques : son autonomie et son inachèvement. La chariat ne dépend d'aucun Etat, d'aucun droit positif, d'aucune décision politique ; elle instaure ainsi un espace parallèle au politique, au pouvoir, qui peut certes la contourner, la manipuler (d'où le thème si fort de la corruption du juge), mais qui ne peut faire qu'elle soit autre chose que ce qu'elle est, glose autonome et infinie. » O. Roy, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁰ La dynastie saoudienne n'est ainsi pas considérée comme « islamiste », même si son projet de société pieuse apparaît comme au moins aussi radical que celui de beaucoup d'islamistes, et même si elle a financé de nombreux groupes islamistes à travers le monde...

- d'une part, ceux qu'O. Roy désigne comme les « *masses islamistes* », « *nouveaux urbanisés* » qui constituent « *une masse démographique jeune et sans grande perspective de promotion sociale* », pris entre consommation et frustration⁴¹, identifiés, dans le modèle de G. Kepel, comme « *la jeunesse urbaine pauvre* », « *masse des exclus, issus de l'explosion démographique et de l'exode rural dont le 'hittiste' algérien désœuvré est l'incarnation par excellence* »⁴² ;
- de l'autre, des « *classes moyennes* » dont l'échec des modernisations autoritaires et la « *libéralisation* » des économies érodent le statut social et les conditions de vie en les privant des dividendes des investissements consentis, en particulier dans l'éducation⁴³, « *bourgeoisies pieuses (...) privées d'accès au politique et économiquement brimées par des régimes militaires ou monarchiques* »⁴⁴, que G. Kepel repère jusque dans les banlieues françaises ;
- les « *nouveaux intellectuels islamistes* », enfin, qui se positionnent en rupture avec les idéologies nationalistes et/ou marxistes (dont ils sont souvent des transfuges) et avec l'Occident (ce qui ne signifie pas nécessairement le rejet de la modernité), et dont « *le prototype* » (...) est un ingénieur, né autour des années 1950 en ville, de parents venus de la campagne »⁴⁵ – des intellectuels islamistes dont « *le propre de l'idéologie* » consiste, à l'enseigne de l'application de la *shari'a* et de l'instauration de l'Etat islamique, à « *occulter l'antagonisme entre les intérêts des deux principales composantes [de la mouvance islamiste], à les projeter dans une dynamique culturelle et politique qui les concilie en les tendant vers l'objectif commun de la conquête du pouvoir.* »⁴⁶

Il y a là, pour ces auteurs, l'aporie de cette mouvance : l'alliance, quand elle se noue, est pour le moins fragile et les convergences superficielles entre « bourgeoisie pieuse » et « jeunesse urbaine pauvre », et elle n'a réussi qu'une seule et unique fois, en Iran, grâce au charisme de Khomeyni, à réaliser cet objectif. Partout ailleurs, ces antagonismes, dûment attisés par les pouvoirs en place, n'ont pas tardé à prendre le dessus, donnant naissance à « *plusieurs discours islamistes concurrents [qui] émergent pour s'exclure mutuellement. L'un, dit 'radical', épouse les revendications spécifiques de la jeunesse urbaine pauvre, l'autre, 'modéré' reflète les vues de la bourgeoisie pieuse* »⁴⁷. Avec, le

⁴¹ O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit., p. 76.

⁴² G. Kepel, *Jihâd*, op. cit., p. 64.

⁴³ O. Roy, op. cit., p. 70 et s.

⁴⁴ G. Kepel, op. cit., p. 64.

⁴⁵ O. Roy, op. cit., p. 72.

⁴⁶ G. Kepel, op. cit., p. 64.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65.

plus souvent, à la clef de sanglants affrontements fratricides entre les diverses composantes de cette mouvance, comme en Algérie ou en Afghanistan, tandis qu'en Iran, la disparition de l'Imam ouvrait la voie au Thermidor des mollahs et du Bazar, après le vain sacrifice de la jeunesse urbaine pauvre enrôlée dans le *Bassidj* sur les champs de mines de la guerre entre l'Iraq et l'Iran⁴⁸.

En fait, la principale question que pose l'analyse de la structuration même de la « mouvance islamiste » n'est, à mon sens, pas tant celle de savoir *pourquoi* une alliance s'opère ou ne s'opère pas entre « bourgeoisie pieuses » et « jeunesse urbaine pauvre », avec les bons offices d' « intelligentsias islamistes », que de comprendre *comment* des trajectoires sociales et des intérêts « de classe » aussi différents que ceux d'un d'un Khaled al-Islambuli ou d'un Abbud al-Zumr, officiers supérieurs de l'armée⁴⁹ issus de la bourgeoisie provinciale égyptienne – rien moins que des exclus et néanmoins assassins d'Anouar al-Sadate –, ou plus encore d'un Oussama ben Laden, milliardaire saoudien réputé chef d'orchestre des brigades internationales du « salafisme jihadiste », sont susceptibles de « rencontrer » ceux des militants de base, sans doute majoritairement issus des rangs innombrables des exclus, chair à canon de la confrontation entre l'islamisme armé et les pouvoirs en place. Dans l'argumentaire de G. Kepel, comme dans celui d'O. Roy, ce sont fondamentalement des motivations d'ordre doctrinal, voire existentiel – imposer l'application de la *shari'a* –, et politique – conquérir le pouvoir – qui sont susceptibles de rendre possibles de tels rapprochements « contre-nature », qui ne tardent pas à buter sur des conflits de tactique et de méthode, eux-mêmes déterminés par des conflits d'intérêts « objectifs », encore attisés par l'intervention des services spécialisés et la répression⁵⁰. Dans cette logique, la répression conduite par les pouvoirs en place aurait eu le double effet d'exaspérer la violence radicale des jeunes urbaines « démunies » et d'en séparer les « bourgeoisies pieuses », effrayées par leurs exactions et soucieuses de ne pas s'exposer à la répression qui les frappe, tout en discréditant l'ensemble de la mouvance islamiste sur le thème « les islamistes sont tous les mêmes et il n'y a pas de modérés par opposition aux radicaux », mobilisé à l'envie par les régimes en place à l'usage de l'opinion internationale, en particulier américaine, dont certains secteurs avaient pu être tentés de pactiser avec eux, notamment en Egypte ou en Algérie. Au-delà de leur évidence intuitive, ces classifications ont en commun de reposer sur une série de dichotomies, le plus

⁴⁸ G. Kepel parle du *suicide politique de la jeunesse urbaine pauvre de l'Iran des années 1980* » (p. 112). Voir aussi Fariba Adelkhah, Jean-François Bayart, O. Roy, *Thermidor en Iran*, Bruxelles, Complexe, 1993.

⁴⁹ Sans conteste, en Egypte, l'une des rares institutions en mesure fonctionner comme « ascenseur social » et de rétribuer les investissements consentis pour y entrer.

⁵⁰ D'où, par exemple, les violentes confrontations qui ont opposé, en Algérie, l'AIS, bras armé du FIS, aux GIA ou, en Egypte, le Jihâd islamique et la Jamâ'a islâmiya aux Frères musulmans.

souvent non questionnées, dont la mise en correspondance a valeur explicative des trajectoires et des positionnements des uns et des autres. Je pense par exemple à celle qui associe exclusion sociale et économique des « jeunes urbaines pauvres » et « radicalisme », la « modération » étant réputée l'apanage des « bourgeoisies pieuses », « classes moyennes puritaines » et autres « conservateurs néo-fondamentalistes », ou encore à celle qui associe « radicalisme » avec le projet de prise du pouvoir et « modération » avec celui d'une réislamisation de la société par le bas – économie islamique, fondations pieuses, syndicalisme islamique... L'extrême difficulté dans laquelle se trouvent les observateurs pour « classer » l'Arabie saoudite dérive précisément de ces correspondances hasardeuses : d'une part, il s'agit d'un pays où la lecture wahhabite de la *shari'â* est appliquée de la façon la plus « radicale », notamment en matière pénale ou de statut des femmes, et qui a largement subventionné, d'un bout à l'autre du monde musulman, l'expansion des groupes les plus radicaux ; mais de l'autre, outre le fait que le référent religieux y est mobilisé par la dynastie dans une perspective légitimiste, l'Arabie saoudite constitue une pièce maîtresse dans le dispositif de sauvegarde des « intérêts nationaux » américains, et plus largement occidentaux, comme l'a confirmé l'opération « Tempête du désert », ce qui justifie de la classer au rang des « modérés ».

Plus loin, ce que masquent ces dichotomies, c'est le fait que ce sont les Etats qui, partout, tracent les lignes de partages, éminemment mouvantes et réversibles, entre « modération » et « radicalisme ». On peut en voir une illustration significative dans l'enchaînement des séquences de la confrontation qui a opposé l'Etat égyptien à l'ensemble de la mouvance islamiste tout au long des années 1990, après l'échec des tentatives d'*aggiornamento* de leurs relations durant les années 1980⁵¹. Au cours de cette dernière période, où le régime de Hosni Moubarak s'efforçait de liquider les séquelles de « l'événement de la tribune »⁵², la « modération » consistait, de la part des Frères musulmans et des oulémas, d'une part à accepter de participer « informellement » – c'est-à-dire sans être autorisés à constituer des organisations politiques autonomes (ce qui ne les empêchait pas d'avoir pignon sur rue) – au jeu des institutions politiques (parlement, partis...) et sociales (syndicats, fondations pieuses), et de l'autre à tenter de ramener dans le giron de la légalité la jeunesse musulmane tentée par le « radicalisme ». Celui-ci signifiait alors, pour l'essentiel, de la part de *jamâ'ât islamiya* implantées localement, mettre en œuvre le « commandement du bien et

⁵¹ Sur l'évolution des relations entre le pouvoir égyptien et l'islam politique, voir A. Roussillon, « Pourquoi les Frères musulmans ne pouvaient pas gagner les élections. Les limites de la pluralisation de la scène politique égyptienne », in CEDEJ (éd.), *Contours et détours du politique en Egypte : les élections législatives de 1995*, Paris, L'Harmattan, 1997.

⁵² Désignation pudique de l'assassinat de Sadate, le 6 octobre 1981, au cours de la parade commémorant la guerre d'octobre 1973.

le pourchas du mal » (*al-amr bil-ma'rûf wal-nah 'an al-munkar*), c'est-à-dire entreprendre de « réislamiser » leur environnement immédiat, en particulier dans les périphéries informelles des grandes villes et en Haute-Egypte, en exerçant une violence « limitée » – destruction de débits de boisson ou de clubs-vidéo, imposition de la non-mixité... –, non sans que se multiplient, dans tout le Sa'id, les exactions contre les coptes. Soulignons, à la même époque, la contribution décisive du gouvernement et de l'administration à la dissémination de l'islamisme, certains ministères (Education, Affaires sociales, Justice) se mettant à recruter des fonctionnaires aux profils clairement islamistes – « modérés » et « radicaux » – envoyés dans tout le pays au contact direct du public, avec pour effet de transformer ce qui était resté jusque là un phénomène essentiellement urbain, *middle-class* et cantonné aux universités en un phénomène d'ampleur nationale. À partir du début des années 1990, et même s'il ne fait pas de doute que le retour des « vétérans » d'Afghanistan joue un rôle dans la remontée du niveau de violence en Egypte, avec un certain nombre d'attentats – le plus souvent ratés – contre un certain nombre de personnalités politiques, c'est clairement le régime de Hosni Moubarak qui prend l'initiative d'une reprise de la confrontation avec la mouvance islamiste, prenant certes pour cible ses composantes radicales, mais aussi et surtout ceux qui étaient jusque là présentés comme « modérés », et en premier lieu les Frères musulmans. D'une part, il importe de souligner ici que la « campagne » d'attentats contre les touristes, qui a tant fait pour légitimer la contre-offensive du régime, est beaucoup plus une *conséquence* que la cause même de la traque aux barbus déclenchée dans tout le pays, avec à la clé une quasi-occupation militaire, avec son cortège de rafles, prises en otages des proches des individus recherchés, punitions collectives et exécutions extra-judiciaires. Simultanément, le pouvoir égyptien met en œuvre à l'égard des Frères musulmans une politique de harcèlement policier et judiciaire en reprenant contre un certain nombre de cadres intermédiaires de l'association les accusations de reconstitution d'un association interdite et de complicité avec les « terroristes ». Ce harcèlement prend pour cible principale, précisément, la « jeune garde » participationniste engagée dans l'action syndicale et associative dans les années 1980 – ceux-là mêmes que depuis dix ans la politique du pouvoir avait été d'attirer sur la scène politique « formelle »⁵³. *Last but not least*, le

⁵³ 'Isâm al-'Aryân, dont G. Kepel dresse le portrait comme émir radical de la *jamâ'â islamiya* de la faculté de Médecine de l'Université du Caire, au début des années 1980, et qui fait partie de ces militants qui s'étaient laissés convaincre de jouer le jeu participationniste (il sera Secrétaire général de l'Ordre des médecins et élu député en 1987 sur les listes du Parti du Travail, couverture légale des Frères musulmans) apparaît comme la victime emblématique de cette stratégie. Il sera condamné à cinq ans d'emprisonnement au terme d'un procès devant la justice militaire que l'on peut sans excès qualifier d'inique, l'objectif apparent de cette condamnation étant de l'empêcher de mettre ses capacités organisationnelles et son incontestable talent politique au service de la campagne électorales des Frères pour les

ISTITUTO UNIVERSITARIO
BIBLIOTECA

régime égyptien s'est employé à regagner, à marche forcée, l'espace social et politique jusque là concédé aux islamistes «modérés», au risque d'une radicalisation de la légitimité religieuse elle-même, avec ce qui apparaît comme une tentative de captation, non plus seulement du référent et de la légitimité religieux, mais également des méthodes et des modes d'action des islamistes à laquelle se livrent depuis quelques années les secteurs les plus « conservateurs » de l'*establishment* égyptien. Le fait est généralement méconnu que c'est dans la mouvance du parti gouvernemental, et non dans les milieux islamistes, que prennent naissance les « affaires » dont ont été victimes, ces dernières années, des intellectuels, comme Nasr Abou Zayd, ou des artistes, comme Youssef Chahine.

Ce qu'illustre l'exemple égyptien, c'est, à mon sens, le fait que ce sont bien les Etats qui « balisent » la scène sociale-politique sur laquelle il fait sens de s'opposer en termes islamistes, « modérés » ou « radicaux », les uns et les autres se constituant comme tels, dans ce qui peut dès lors apparaître comme une « mouvance », dans le cadre des rapports de force qui les opposent aux pouvoirs en place. Le point crucial reste que ceux-ci peuvent se sentir plus menacés par des « modérés » participationnistes, porteurs d'un projet politique, que par des « radicaux » en rupture dont le principal souci est d'islamiser intégralement leur environnement immédiat⁵⁴.

Quel post-islamisme ?

L'épineuse question de savoir à quoi le reflux de l'islamisme est susceptible de laisser la place fait l'objet de pronostics singulièrement divergents dans les travaux qui nous occupent ici qui ont en commun d'engager tout à la fois, et dans cet ordre, 1) la relation avec l'Occident, sous le double rapport de la « modernité » dont il se présente et s'impose comme la source exclusive, et de la géopolitique internationale, 2) avec les régimes en place avec lesquels de nouveaux *modus vivendi* pourraient être trouvés, qui dépendent au premier chef

législatives de l'hiver 1995 et d'étouffer dans l'œuf le projet de création d'un parti, *al-Wasat* (le centre) présenté comme indépendant des Frères musulmans mais s'inspirant de leurs principes, dans lequel celui-ci était activement engagé avec d'autres jeunes Frères, également poursuivis et emprisonnés. Sur ces épisodes, A. Roussillon, « Entre Etat et islamistes radicalisés : la reproduction de la violence politique en Egypte », *Annuaire de la Méditerranée*, 3, 1997.

⁵⁴ À cet égard, notons que la reprise de la confrontation entre le régime égyptien et les Frères musulmans s'est accompagné, ces dernières années, de la recherche par le premier d'un nouveau *modus vivendi* avec les radicaux ayant annoncé leur « adieu aux armes ». Nombre d'entre eux ont progressivement été libérés, après consultation d'oulémas dépêchés dans les prisons pour rencontrer les détenus islamistes, et laissés libre de reprendre, sous haute surveillance, *al-amr bil-ma'ruf wal nahy 'an al-munkar* dans leur environnement.

de l'évolution de ceux-ci vers un plus grand « libéralisme » ou au contraire vers encore plus d'autoritarisme 3) et avec l'islam lui-même.

Dans le scénario que dresse G. Kepel du déclin de l'islamisme, la victoire remportée par les Etats contre le radicalisme islamiste – mais aussi contre les « modérés » – apparaît comme indissociable de la domination planétaire imposée par l'Occident industrialisé au « monde musulman » dans ses différentes composantes. Elle doit aussi être lue à la lumière de la victoire du « monde libre » sur les utopies nationalistes-progressistes dont l'Union soviétique était apparue comme le soutien naturel avant l'effondrement du Mur de Berlin. Après le moment en quelque sorte inaugural de la révolution islamique en Iran qui scelle l'alliance de l'Arabie saoudite avec l'Occident en général et les Etats-Unis en particulier, pour en bloquer l'exportation, objectif affiché de l'Imam Khomeyni, le *jihâd* afghan et sa décomposition, une fois chassé l'occupant soviétique, apparaissent comme l'épisode à la fois le plus emblématique et le plus ambigu de la phase d'expansion de l'islamisme, puis de son déclin. Le plus emblématique, parce qu'au moment où les *mujahidîn* afghan et les « Afghans arabes » venus se joindre à leur lutte faisaient figure de « *freedom fighters* » contre l'« ours soviétique », le *jihâd* afghan devient « *la cause par excellence [de la mouvance islamiste à travers le monde], à quoi s'identifient tous les militants, modérés comme radicaux. Il supprime, dans l'imaginaire arabe, la cause palestinienne et symbolise le passage du nationalisme à l'islamisme* »⁵⁵. Le plus ambigu parce la guerre civile afghane qui suivit la victoire sur l'URSS fera apparaître clairement le fait que le principal enjeu du *jihâd* afghan s'inscrivait dans le cadre et dans la logique de la guerre froide dont il accélérera l'issue en fournissant aux Américains « *la possibilité d'une confrontation avec les Soviétiques par tiers interposé, afin d'affaiblir l'empire soviétique et de venger par la même occasion leur défaite au Vietnam.* »⁵⁶ Par la suite, la collusion entre les Etats-Unis et l'Arabie saoudite⁵⁷ a pu apparaître comme une logique d'apprentis sorciers. Alors même que les dérives de la guerre civile afghane et l'extrémisme des Talibans effrayent aujourd'hui jusqu'aux islamistes les plus radicaux, l'Afghanistan a été le berceau d'une « *espèce de brigade internationale des vétérans du jihâd [qui] échappait désormais à tout contrôle par un Etat (...), disponible pour les causes les plus diverses de l'islamisme radical à travers le monde* »⁵⁸, « *islamistes*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁶ A. Basbous, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁷ Les premiers fournissent les armes et l'expertise logistique de la CIA et la seconde des financements à profusion, avec le concours, entre autres, du shaykh égyptien 'Umar 'Abd al-Rahmân comme agent recruteur. Ses bons offices lui valurent une « carte verte » avant sa condamnation à perpétuité pour l'explosion du World Trade Center.

⁵⁸ G. Kepel, *op. cit.*, p. 225.

professionnels » dont « l'improbable Oussama Ben Laden »⁵⁹ constitue la figure la plus haute en couleur. Ce sont ces dérives même qui auraient convaincu les Occidentaux, et en particulier les Etats-Unis, un moment tentés de jouer la carte de l'islam politique contre les régimes autoritaires et corrompus en place⁶⁰, de laisser ces derniers reprendre malgré tout la main contre leurs islamistes en fermant les yeux sur les méthodes, voire en prêtant la main à la répression. La guerre du Golfe, consécutive à l'occupation du Kuwayt par l'Iraq, rapproche de son terme le cycle de l'islamisme et permet en quelque sorte de tirer la leçon de la défaite des islamistes, radicaux et modérés, face aux régimes en place. D'une part, « l'offensive irakienne fit exploser le consensus islamiste qu'avait laborieusement bâti le système saoudien et qu'il avait réussi à préserver face au maelström de la révolution iranienne »⁶¹ en exhibant au grand jour la collusion entre l'Occident et la monarchie saoudienne, au point que celle-ci dut faire face à une montée de la contestation interne suscitée par la présence à proximité des lieux saints de plus d'un demi million de soldats « impies ». De l'autre, les retombées de cette crise rendent de plus en plus improbable, à en croire G. Kepel, l'émergence de nouvelles alliances entre « bourgeoisies pieuses » et « jeunesse urbaines pauvres », faute de *leadership* et d'intérêts communs susceptible de les fédérer, les premières ayant généralement pris le parti des monarchies agressées par Saddam Hussein et les secondes celui de ce dernier. À en croire G. Kepel, et malgré l'apparente effervescence de la scène islamiste, il n'y aurait, après la guerre du Golfe, plus place sur la scène islamiste que pour des « non-événements ». En Turquie, où les succès du parti Refah, tout d'abord aux élections municipales avec notamment la conquête des municipalités d'Istanbul et Ankara, puis aux législatives, ne se traduisent pas par une conquête de l'Etat dont les institutions laïques « résistent ». Le gouvernement de Necmettin Erbakan échouera en effet à mettre en œuvre son programme d'islamisation avant d'être renversé par le jeu politicien et de voir son parti dissout pour cause de violation du principe de laïcité inscrit dans la Constitution, sans même que les militaires aient besoin d'intervenir. En Bosnie, espace où « la 'lisibilité' de la situation d'un point de vue 'musulman' est passablement confuse »⁶², les « brigadistes du jihâd » mobilisés aux côtés des « Musulmans » bosniaques échoueront à transformer en guerre sainte les conflits ethniques consécutifs à l'écèlement de la Yougoslavie, « au prix d'une intégration de la Bosnie dans le domaine européen qui se solda par la déprise de l'espace de sens islamique sur son devenir »⁶³. En Algérie, la persistance d'une violence islamiste endémique (et manipulée),

⁵⁹ *Ibid.*, p. 15 et 309-316.

⁶⁰ Ce fut le cas notamment en Egypte et en Algérie.

⁶¹ G. Kepel, *op. cit.*, p. 16.

⁶² *Ibid.*, p. 247.

⁶³ *Ibid.*, p. 242.

impuissante à menacer véritablement le régime, permet surtout aux militaires de justifier le maintien de leur contrôle sur les institutions et la réalité du pouvoir.

Le point crucial dans cet argumentaire réside dans l'assimilation de la victoire occidentale dans la guerre du Golfe à une victoire contre les islamistes, prompts à se ranger dans le camp du vaincu malgré la faible crédibilité islamique de Saddam Hussein, mais aussi à une victoire sur les régimes en place, dont la dépendance vis-à-vis de l'Occident a été manifestée au grand jour, et enfin sur les sociétés musulmanes elles-mêmes, bourgeoisies pieuses et jeunesses urbaines pauvres confondues, dont la mobilisation et les manifestations ont été incapables de changer le cours des choses. Une victoire par KO, si l'on me pardonne cette métaphore pugilistique, indissolublement militaire et morale, où ce qui ferait sens serait moins la défaite de Saddam et de ceux qui s'étaient rangés derrière lui, que l'indiscutable supériorité à la fois politique et organisationnelle, voire morale, des sociétés occidentales, une nouvelle fois démontrée lors de la campagne pour le Kosovo, cette fois pour la défense de « musulmans » alors que les Etats musulmans étaient restés les bras croisés face aux exactions de Milosevic contre les Albanais.

Le « pari » de G. Kepel s'inscrit dans la logique de ce raisonnement. Après les échecs du nationalisme et de l'islamisme, le libéralisme reste la seule formule politique non expérimentée par les sociétés musulmanes, alors même que leurs économies sont déjà profondément imbriquées dans la nouvelle division internationale libérale du travail et par les modes de consommation, notamment vestimentaires et de loisirs, imposés à la planète par la mondialisation. L'islamisme soluble dans le marché, Internet⁶⁴ et la problématique des droits de l'Homme, dont les islamistes ont incontestablement été parmi les premiers spoliés et dont certains intellectuels islamistes (musulmans ?) se découvrent aujourd'hui partisans aux côtés de leurs défenseurs « laïcs » ? Sans doute pas, ou pas encore la laïcité, mais peut-être une « démocratie musulmane », comme on parle de « démocratie chrétienne », dont les formules restent à inventer, au cours de ce qui apparaît comme une période de transition dont les espoirs et les incertitudes *« évoquent les débats autour du 'postcommunisme' dans les sociétés anciennement soviétiques »*⁶⁵. Nul doute qu'il s'agisse là du type de discours que le lecteur occidental de G. Kepel souhaite entendre, même si celui-ci souligne, comme incidemment en conclusion, qu'après tout, l'avenir des sociétés musulmanes ne dépend sans doute pas tant de la conversion des islamistes aux bienfaits du libéralisme que de l'éventualité *« que les Etats et les élites au*

⁶⁴ Notons que le web est aussi l'un des lieux du radicalisme islamique. Sur l'islam et Internet, O. Roy, « La communauté virtuelle : l'internet et la déterritorialisation de l'islam », *Réseaux*, 18, 1999-2000.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 354-355.

pouvoir dans ces pays fassent preuve d'une égale volonté de démocratisation dans leur mode de gouvernement»⁶⁶. Ce qui, pour l'heure, et à quelques exceptions près, notamment celle d'un Maroc absent de cet ouvrage rappelons-le, apparaît largement comme un vœux pieux⁶⁷.

Quant au scénario décrit par F. Khosrokhavar et O. Roy, pour moins « optimiste » qu'il puisse apparaître pour un lecteur occidental, il récapitule les espoirs que l'évolution de la République islamique a pu faire naître chez tous ceux qui ne se résignent pas à l'épuisement d'un être-au-monde et à la cité spécifiquement musulman recouvert par la modernité occidentale que laisse entrevoir G. Kepel. Le point de départ de cette analyse est la distinction forte entre, d'une part, ce que ces auteurs désignent comme « *l'islam comme culture* »⁶⁸ couvrant les multiples dimensions de la religiosité spécifique des sociétés musulmanes⁶⁹, et, de l'autre, les idiomes et les pratiques, en particulier politiques, juridiques, éthiques qui investissent le référent religieux en projet de cité adéquatement musulmane. Premier mérite de cette dissociation, elle permet de poser une définition précise de l'islamisme – et par conséquent du « post-islamisme », dont on réalise à quel point elle reste fluctuante chez G. Kepel. Ce dernier la définit comme l'ensemble des positions intellectuelles, politiques, morales qui s'inscrivent dans un imaginaire politique articulé autour de deux pôles, « *un pôle révolutionnaire, pour qui l'islamisation de la société passe par le pouvoir d'Etat ; un pôle réformiste, pour qui l'action sociale et politique vise avant tout à une réislamisation de la société par le bas [laquelle] entraînera ipso facto l'avènement d'un Etat islamique* »⁷⁰. Appliquée aux différents contextes, cette définition permet de montrer comment les évolutions en cours dans les différents contextes s'enracinent dans les matrices sociétales qui ont produit l'(es) islamisme(s) égyptien, algérien, palestinien ou afghan – pour ne rien dire ici de la « spécificité shi'ite » – et comment l'échec de l'islam politique ne signifie pas la pure et simple fermeture d'une parenthèse historique pour des sociétés musulmanes qui n'auraient d'autre choix que de se conformer enfin aux canons d'une universelle modernité (laïcité, démocratie, individualisation,

⁶⁶ *Ibid.*, p. 363.

⁶⁷ Le Maroc représente l'un des pays où le relâchement de l'emprise du pouvoir sur la scène politique s'est traduit par une montée, sinon en puissance, du moins en visibilité de la mouvance islamiste qui pourrait être de nature à infirmer l'analyse de G. Kepel.

⁶⁸ O. Roy et F. Khosrokhavar, *Comment sortir d'une révolution religieuse*, op. cit., p. 256 et s.

⁶⁹ La religiosité est plus ou moins intense, plus ou moins ritualisée ou extériorisée selon les contextes et les circonstances et incarne un registre privilégié – même si loin d'être exclusif – d'expression par ces sociétés de leur différence, en particulier spirituelle et morale, par rapport aux modèles civilisationnels, notamment occidentaux mais aussi chinois, indiens... à vocation hégémonique.

⁷⁰ O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit., p. 39.

séparation des sphères publique et privée) ou de s'enfermer définitivement dans leur arriération moyenâgeuse.

Sur la base du constat de l'échec politique à réaliser l'utopie autour de laquelle il s'était constitué, c'est-à-dire la révolution islamique comme moyen de faire advenir une société islamique juste et vertueuse, on peut identifier, avec O. Roy, trois modalités d'entrée dans l'ère du post-islamisme qui ont en commun le fait que « *le reflux de l'islamisme politique s'accompagne d'une avancée de l'islam comme phénomène social* »⁷¹ :

- la généralisation d'attitudes néo-fondamentalistes, fondées sur l'imposition d'un strict respect de codes d'interdits et d'obligations religieuses définis indépendamment de toute référence au politique, ou plus précisément à l'exercice même du pouvoir, en tant que « fondamentaux » de l'identité même de la collectivité et de ses membres. Tel semble, par exemple, être le cas, au Maroc, de l'évolution des relations entre le régime – monarchie et gouvernement, aujourd'hui d'alternance – et la « mouvance » islamiste dont toute la stratégie semble consister, sans plus contester la légitimité du régime monarchique et de son titulaire⁷², en une permanente mise au défi des institutions et du roi en tant que « Commandeur des croyants » (*amīr al-mu'minīn*), de mettre enfin le pays en conformité avec les fondements religieux de son identité. Ces stratégies se traduisent par la participation au fonctionnement des institutions, notamment parlementaires, comme le PJD (Parti pour la Justice et le Développement), sur la base d'une « censure islamique » de la production législative et de l'activité gouvernementale ; par le maintien à la marge de la scène politique formelle, comme Al-'Adl wal-ihsān (Justice et bienfaisance), sur le mode de l'exemplarité militante. Dans l'un et l'autre cas, comme le souligne O. Roy, ce néo-fondamentalisme « *participe à l'individualisation de la religiosité et au rejet de l'Etat, malgré un discours sur une oumma désormais imaginaire* »⁷³.
- Le renforcement de la position des oulémas dans l'appareil de l'Etat, « *qui négocie avec [eux] l'espace où s'exercera leur contrôle social, réduisant ainsi le projet islamique aux mœurs et au droit, mais laissant*

⁷¹ *Ibid.*, p. 105.

⁷² La succession dynastique y est pour beaucoup, si l'on en juge par la différence de ton entre la lettre ouverte adressée par le shaykh Abdessalam Yassine à Hassan II, en, sous le titre « L'islam ou le déluge », qui lui valut plus de dix années de prison, asile psychiatrique ou assignation à résidence, et celle qu'il a adressé à Mohamed VI, peu de temps après son intronisation, sous le titre « Lettre ouverte à qui de droit ». Le texte de ces lettres est consultable sur le site web du shaykh (www.yassine.net).

⁷³ O. Roy, « Le post-islamisme », *REMMM*, art.cit. p. 10.

son autonomie à un politique qui les instrumentalise »⁷⁴. Tel semble être le cas par exemple de Egypte, où le corps des oulémas, adossé à Al-Azhar, est en situation d'exercer une censure structurale dont le conservatisme, voire le caractère franchement réactionnaire, augure mal de l'extension du champ des libertés individuelles, pour ne rien dire de la « laïcité ». En attestent les positions qu'ils ont défendues à l'occasion des récents débats à propos de la réforme du divorce, ou à l'occasion de l'« affaire » Haydar Haydar, qualifié de nouveau Salman Rushdie, où l'on a vu la direction d'Al-Azhar lancer dans la rue des manifestations à répétition contre le ministre de la Culture, Farouq Hosni, bête noire des islamistes égyptiens depuis plus de vingt ans.

– Sans doute est-il significatif que ce soit en Iran, le pays où les « *apories du projet politique et sociétal islamiste* »⁷⁵ ont été poussées le plus loin, que semble s'amorcer de la façon la plus nette et de l'intérieur de la matrice historique qui avait produit la révolution islamique, un processus de dépassement des impasses de l'islamisme. Si l'élection de Mohamed Khatami a pu apparaître comme une « divine surprise », c'est sans doute d'abord et avant tout parce qu'obnubilés par la production idéologique et les défis géopolitiques du régime iranien, la plupart des observateurs n'ont pas pris l'exacte mesure des effets de modernisation qui ont suivi ou accompagné la révolution islamique. Cela si l'on entend par modernisation, outre les progrès réalisés en matière de santé, d'éducation ou de communication, « *non pas un nouveau système explicite de valeurs, mais d'abord des transformations sociologiques qui rapprochent la société iranienne du modèle occidental sur un certain nombre de points, comme la structure familiale et le consumérisme* », notent F. Khosrokhavar et O. Roy, qui soulignent que « *la révolution n'a pas été nécessairement la cause de la modernisation : elle l'a accompagnée, l'a même accentuée dans certains domaines, s'y est parfois opposée, mais s'est surtout efforcée d'en prévenir les effets culturels et politiques* »⁷⁶. Sans anticiper sur l'issue d'un processus en cours et, pour le moins, âprement disputé entre les « héritiers » de la révolution islamique qui tentent de maintenir leurs positions sur des bases néo-fondamentalistes (sacralisation du *fiqh*, consolidation institutionnelle des prérogatives politiques des oulémas...) et les « réformateurs, F. Khosrokhavar et O. Roy situent les avancées du post-islamisme sur plusieurs axes. D'une part, « *la révolution a rendu possible un discours sur la démocratie qui est autochtone et non*

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 11.

⁷⁶ F. Khosrokhavar et O. Roy, *Comment sortir d'une révolution politique...*, op. cit., p. 117-118. Voir aussi, Fariba Adelkhah, *Etre moderne en Iran*, ...

importé »⁷⁷. Ce constat est en quelque manière crédibilisé par le fait que, au moins techniquement, les élections qui se sont déroulées sous les auspices de la République islamique sont, de très loin, les plus « propres » de cette région du monde, comme en atteste l'élection même de M. Khatami, suivie d'un scrutin législatif qui a donné une large majorité aux « réformateurs ». D'autre part, contrepartie d'une hyper-politisation de la religion, on assiste en Iran à l'émergence non pas tant d'un « laïcisme » que d'une logique de « sécularisation » de la religion, « *non pas une désislamisation de la société mais plutôt une réappropriation individuelle ou corporatiste de la religion, bref, à une sorte de privatisation* »⁷⁸, dont les auteurs soulignent qu'elle correspond bien à la logique de l'économie de marché et à la montée des aspirations consuméristes. *Last but not least*, la place conquise par les femmes sur la scène politique et sur le marché du travail apparaît comme l'aspect le plus dynamique des processus en cours, avec notamment l'émergence d'un « féminisme islamiste » qui ne peut apparaître comme paradoxal que si l'on méconnaît le fait que c'est bien la révolution islamique elle-même qui a replacé la femme au cœur de la société.

Même si le post-islamisme – catégorie encore une fois produite par des chercheurs occidentaux, comme en son temps celle d'« islamisme » – peut apparaître comme une nouvelle utopie, on est ici bien loin, dans tous ces cas de figure de « sortie de l'islamisme », de la reddition de l'islam aux sirènes et de la mondialisation et du libéralisme que d'aucuns se prennent à espérer, nonobstant le fait qu'en Algérie, au Pakistan, en Palestine ou en Afghanistan, des groupes armés n'ont manifestement pas entendu la « bonne nouvelle » de leur périmation. Pourtant, notent F. Khosrokhavar et O. Roy, « *c'est bien dans le sens de la civilisation et de l'universalisation que fonctionne, cahin-caha, le débat actuel en Iran* »⁷⁹ – une marche à la civilisation dans laquelle l'islam n'apparaîtrait plus, ou plus seulement comme « demandeur » de modèles, de savoirs, de technologies, mais comme contributeur à part entière au maintien de la diversité culturelle et spirituelle de l'humanité. Prendre au sérieux cette hypothèse devrait, à mon sens, inciter les chercheurs à manier avec la plus grande précaution la notion de « post-islamisme ». À l'usage, la plus grande faiblesse de la catégorie d'islamisme elle-même, telle que j'ai tenté d'en analyser rétrospectivement les usages à partir de l'annonce de son déclin, a été de confondre largement les problèmes posés dans les sociétés musulmanes de ce dernier quart de siècle – problèmes démographique, d'exode rural, d'éducation, d'injustice sociale – et les

⁷⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 269.

idiomes utilisés par les acteurs en présence pour en énoncer les enjeux, tout en rapportant ces idiomes à une « vérité de l'islam » comme horizon de possibles susceptibles de se transposer d'un bout à l'autre du monde musulman. L'effet en a été de réduire l'analyse des sociétés musulmanes contemporaines à celle des discours et des pratiques de leurs composantes les plus radicales, sinon les plus marginales. Si l'on n'y prend garde, les approches en termes de « post-islamisme » comportent le même risque, en quelque sorte inversé. Celui de reconduire le poncif culturaliste, constitutif de l'orientalisme et de ses avatars « néo », d'une irréductible exception musulmane.

Alain Roussillon
CNRS-Centre Jacques Berques,
Rabat, Morocco
E-mail: alain@maghrebnet.net.ma



EUI WORKING PAPERS

EUI Working Papers are published and distributed by the
European University Institute, Florence

Copies can be obtained free of charge
- depending on the availability of stocks - from:

The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI)
Italy

Please use order form overleaf

Publications of the European University Institute

To The Publications Officer
European University Institute
Badia Fiesolana
I-50016 San Domenico di Fiesole (FI) - Italy
Fax: +39-055-4685 636
e-mail: publish@iue.it
<http://www.iue.it>

From Name

Address

.....

.....

.....

.....

- ☐ Please send me a complete list of EUI Working Papers
☐ Please send me a complete list of EUI book publications
☐ Please send me the EUI brochure Academic Year 2001/2002

Please send me the following EUI Working Paper(s):

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Dept, n°, author

Title:

Date

Signature



**Working Papers of the
Robert Schuman Centre for Advanced Studies**

Published since 2001

RSC 2001/1

Hans-Jürgen WAGENER
The Welfare State in Transition Economies
and Accession to the EU

RSC 2001/2

Ville KAITILA/Mika WIDGRÉN
Revealed Comparative Advantage in Trade
Between the European Union and
the Baltic Countries

RSC 2001/3

Olivier CADOT/Douglas WEBBER
Banana Splits and Slipping over Banana
Skins: The European and Transatlantic
Politics of Bananas

RSC 2001/4

Fanen SISBANE/ Assaad Elia AZZI
Identités collectives et tolérance de la
différence dans les relations entre groupes
sociaux

RSC 2001/5

Ronald L. JEPPEPERSON
The Development and Application of
Sociological Neoinstitutionalism

RSC 2001/6

Wolfgang STREECK
High Equality, Low Activity:
The Contribution of the Social Welfare
System to the Stability of the German
Collective Bargaining Regime

RSC 2001/7

Lucia VOLK
Everyday Lives of a New Generation:
Growing Up Across *Continua of Cultural
Space*

RSC 2001/8

Ronit LENTIN
Memory and Forgetting: Gendered Counter
Narratives of Silence in the Relations
Between Israeli Zionism and the Shoah

RSC 2001/9

Elsa HACKL
Towards a European Area of Higher
Education: Change and Convergence in
European Higher Education

RSC 2001/10

Alain ROUSSILLON
Déclin de l'islamisme ou panne conceptuelle
du néo-orientalisme? En finir avec
l'exception islamique

Socio-political Research
funded by:

ENI spa
Ente Cassa di Risparmio di Firenze
Mediocredito Centrale

Political Economy Research
funded by:

Compagnia di San Paolo
European Investment Bank
Monte dei Paschi di Siena